

Ks. Alfred M. Wierzbicki
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Wydział Filozofii
Katedra Etyki

Europa, czyli dążenie do nieskończoności

Europa jest czymś więcej niż kontynentem geograficznym, złożonym ze stałego lądu, półwyspów i wysp, jest ona szczególnym miejscem poszukiwania uniwersalnej prawdy o człowieku. Zarówno afirmacja humanizmu, jak i wszelkie próby jego negacji stanowią o wyjątkowości Europy w dziejach ludzkości. W dziejach Europy w centrum zainteresowania zawsze pozostaje człowiek. Europa jest jedynym kontynentem, który rozwijając własną tożsamość, wpływał na kultury innych kontynentów, po części za sprawą swej przewagi technologicznej umożliwiającej kolonizację, po części za sprawą atrakcyjności swych humanistycznych idei.

Warto patrzeć na Europę wraz z Edmundem Husserlem. W swych rozważaniach na temat nauki i jej kryzysu definiuje on Europę jako kulturę charakteryzującą się poszukiwaniem i odkrywaniem nieskończoności. Filozofii greckiej, inicjującej wielowiekowy i złożony proces intelektualny trwający od starożytności, poprzez wieki średnie, do nowożytności i czasów współczesnych, zdaniem Husserla nie można porównywać z mądrością innych ludów, ponieważ tylko ją charakteryzuje wyrastające z podziwu i bezinteresowności krytyczne nastawienie teoretyczne, którego istotą jest *epoché* zarówno w stosunku do naturalnego nastawienia praktycznego, jak i tradycji. Filozofia stanowi nowy stopień w rozwoju rozumu, rozpoznając w nim instancję zdolną do wydawania bezstronnych i prawdziwych sądów o rzeczywistości.

Podkreślając wagę obiektywizmu prawdy, Husserl jednocześnie z niezwykłą przenikliwością zarzuca naiwność i wręcz intelektualną szkodliwość obiektywistycznemu podejściu wypracowanemu w nauce przez nowożytne przyrodoznawstwo. Podczas gdy w istocie rzeczy rozwój przyrodoznawstwa zakłada autonomiczną naukę o duchu, pęknięcie pomiędzy przyrodoznawstwem a humanistyką prowadzi do zagubienia podmiotu. Bez filozofii obiektywizującej ludzką subiektywność nauka gubi odniesienie rozumu do nieskończoności.

Dodajmy, że powoduje to fragmentaryzację wiedzy oraz instrumentalizację rozumu w perspektywie korzystania wyłącznie z wartości witalnych. Ograniczony w swych funkcjach rozum traci zdolność do transcendencji i zamyka podmiot w kręgu egoistycznych interesów. Zamiast budowania wspólnoty myśli i działania, nasila konflikty i rywalizację pomiędzy inteligentnymi i zarazem drapieżnymi jednostkami.

Wyłącznie rozum nastawiony na bezinteresowną kontemplację prawdy umożliwia powstanie wspólnoty etycznej skierowanej ku wartościom. Warto przypomnieć, że Arystotelesowskie określenie człowieka jako istoty rozumnej (*animal rationale*) zostało przezeń dopełnione określeniem człowieka jako istoty społecznej (*animal sociale*). U podstaw kultury, dzięki której rozwija się ludzka wspólnota, znajduje się rozumny ład. Pytanie o zasady tego ładu i jego źródła stanowi domenę filozofii, jest to więc pytanie teoretyczne, ale jak łatwo zauważyć, ma ono również ogromną doniosłość praktyczną, ponieważ dotyczy racjonalności sfery ludzkiego działania. Filozofia nie ucieka od *praxis*, a to, co ją wyróżnia, to uznanie pierwszeństwa i nadrzędności dyskursu metafizycznego i etycznego w stosunku do innych obszarów kultury. Taki model filozofii pozostawili w dziedzictwie Europejczykom Platon, Arystoteles i Ciceron, oddani bez reszty zarówno kontemplacji prawdy, jak i trosce o moralne fundamenty państwa.

Giambattista Vico zdaje się trafnie ujmować istotę związku filozofii polityki z metafizyką, wprowadzając kategorię *verum factum*. Prawda bowiem nie przynależy wyłącznie do dziedziny poznania teoretycznego, ale przenika również bogaty, zbudowany z mnogości relacji społecznych, wymiar ludzkiej rozumnej działalności. Trzeba zauważyć, że wyłaniająca się w wielowiekowym rozwoju zachodniej filozofii metafizyka osoby tkwi u podstaw najważniejszych instytucji życia publicznego stworzonych na Zachodzie, takich jak: uniwersytet, parlament i media. Wszystkie one opierają się na zasadzie wolnego i wspólnotowego poszukiwania prawdy. Owszem, instytucje te mogą zatrzymać się na rejestrowaniu i wymianie poglądów, ale przecież ich istota sprowadza się do tego, że zostały ufundowane na zasadzie dyskusji, w której powinny ważyć argumenty racjonalne, ograniczające wpływ sił irracjonalnych związanych z biologiczną i społeczną naturą ludzką, a więc ograniczające presję czy to instynktów, czy to dominujących opinii. Odkrycie przez Sokratesa ludzkiej duszy jako nieredukowalnego podmiotu ontycznego i moralnego umożliwiło taką wizję życia we wspólnocie, w której rozstrzygana w sumieniu zarówno zgoda, jak i niezgoda jednostki z większością dokonuje się w odniesieniu do prawdy i dobra. Odniesienie to jest w istocie odniesieniem

do nieskończoności i przesądza ono o transcendencji podmiotu ludzkiego w stosunku do natury i kultury.

Obecność filozofii w dziejach Europy sprawia, że sama Europa staje się pojęciem i realnością filozoficzną. Dzieje jej kultury cechują się napięciem pomiędzy tradycją a krytyką. Tradycja zgodnie ze swą łacińską etymologią oznacza przekaz wartości. Nie dokonuje się on jednak w sposób bezkonfliktowy i niejako spontaniczny, lecz polega na ciągłym wysiłku krytycznej oceny wartości i ich realizacji. W uzasadnionych okolicznościach domaga się wręcz przewartościowania, a nawet zerwania swej ciągłości, zgodnie z możliwością rozróżnienia pomiędzy sensem samej wartości a sensem towarzyszącej jej tradycji. Dzieje Europy jako dzieje ideowych sporów dają się lepiej zrozumieć w świetle tezy o relacji ludzkiej świadomości do nieskończoności. Dążenie do prawdy stanowi bowiem rację zarówno akceptacji tradycji, jak i jej krytyki, natomiast absolutyzacja bądź to aspektu tradycji, bądź to aspektu krytyki prowadzi do zagubienia idei prawdy i rodzi kryzysy kulturowe.

Filozoficzna interpretacja Europy nie wyczerpuje wszystkich źródeł jej tożsamości jako wspólnoty ducha. W swym najgłębszym rdzeniu kulturowym Europa stanowi spotkanie rozumu i wiary. Aby zrozumieć żywotność kulturowego fenomenu Europy, nie wolno przeciwstawiać Aten i Jerozolimy, jak czynią to z jednej strony wszelkiego typu gnoza, a z drugiej irracjonalne, fideistyczne nurty religijne. Filozofia i wiara nie wykluczają się, lecz wzajemnie dopełniają.

Dzięki judaizmowi i chrześcijaństwu Europa rozwijała się jako kontynent, na którym nastąpiło pierwsze w dziejach odczarowanie i odbóstwienie świata. Koncepcja absolutu jako istoty transcendentnej w stosunku do świata obecna była już w filozoficznej myśli Platona i Arystotelesa, ale dopiero Bóg Biblii hebrajskiej objawia się jako Stworzyciel świata i człowieka. Politeizm zakładał partykularyzację bóstwa i rozsianie boskości w immanentnych siłach przyrody, przez co religia traciła więź z nieskończonością. Spotkanie greckiej intuicji filozoficznej z religijnym monoteizmem proklamowanym przez judaizm i chrześcijaństwo stanowi właściwy akt fundacyjny duchowości europejskiej i tłumaczy kulturę wolności, gdyż to dzięki monoteizmowi nastąpiło pierwsze wyzwolenie człowieka z zależności od sił przyrody.

Genesis ukazuje człowieka jako istotę stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, natomiast Ewangelia opowiada o Bogu, który stał się człowiekiem. Nowość tej narracji polega na ukazaniu relacji człowieka do nieskończoności w realiach skończoności stworzonego i przemijającego świata. Świat nie jest jednak wyłączną sceną ludzkiego dramatu, gdyż rozwija się

on przede wszystkim w ludzkim wnętrzu. To w swej wewnętrznej świadomości człowiek odczytuje pragnienie Boga, opisywane przez św. Augustyna jako niepokój serca. Chrześcijaństwo wzmocniło i oczyściło, przygotowując już przez myśl grecką, koncepcję Boga i człowieka jako osób przekraczających granice świata i historii, i jednocześnie – choć w inny sposób w przypadku człowieka, a w inny sposób w przypadku Boga – zanurzonych i uczestniczących w tym, co materialne i doczesne.

Wraz z wypracowaniem pojęcia osoby człowiek przestał być rozumiany jako wypadkowa sił przyrodniczych i społecznych, zaczął odkrywać swą transcendencję, autonomię i relację do innych osób. Chociaż proces proklamacji autonomii człowieka, aż po błędną absolutyzację tego pojęcia, doznał wielkiego przyspieszenia za sprawą oświecenia, które rozumiało samo siebie jako fazę dziejowej dojrzałości ludzkości, nie można zapominać, że także wtedy, gdy oświecenie dążyło do przewyżczenia chrześcijaństwa, proces ów dokonywał się na płodnym intelektualnie podłożu chrześcijańskiej antropologii, rozwiniętej w ramach syntezy wiary i rozumu. Ale wskutek zerwania i zburzenia tej syntezy miejsce religii zajęły polityka i ekonomia jako sfery działalności wyzwolonej od relacji do nieskończoności. Dziejowym rezultatem tego przewrotu stały się totalitaryzmy XX wieku, których destrukcyjnego, wręcz katastrofального znaczenia nie sposób wykreślić z pamięci Europy. Należy wątpić, czy amnezja religijnych – a konkretnie: judeochrześcijańskich – źródeł europejskiej tożsamości jest najlepszym lekarstwem na traumę spowodowaną przez nieszczęsne doświadczenia z totalitaryzmem.

Chrześcijaństwo przynosi całkowicie nową wizję relacji Boga i człowieka. Kluczową treścią chrześcijańskiego orędzia o odkupieniu jest bowiem ukazanie miłości Boga do człowieka. Prawozorem wszelkiej ludzkiej miłości jest miłość Boga, dlatego etyka i mistyka idą w parze, przy czym stale narażone są na wypaczenia, kiedy oddziela się lub przeciwstawia przykazanie miłości Boga i przykazanie miłości człowieka. Niestety w dziejach myśli chrześcijańskiej nie zawsze dostatecznie głęboko dostrzegano potrzebę egzystencjalnej syntezy mistyki i etyki, dlatego tym bardziej zachodzi konieczność budowania takiej syntezy, aby odzyskać pełniejsze poczucie piękna bycia chrześcijaninem. Nauczanie i świadectwo papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka stanowią bezcenne drogowskazy w kierunku procesu oczyszczania chrześcijaństwa jako religii miłości.

Europa, podobnie jak inne kontynenty, stworzyła wielką sztukę. To w niej znalazły wyraz i krystalizację najcenniejsze idee filozoficzne i religijne. Sztuka według jednej z definicji niewidzialne czyni widzialnym, za sprawą symbolu artystycznego dopełnia filozofię i religię wizją,

poruszającą zarówno intelekt, jak i serce. Coraz częściej teoretycy sztuki mówią o jej epifanijnym charakterze, ważnym dla dyskursu filozoficznego i doświadczenia religijnego, a jednocześnie niezależnym i niesprowadzalnym do żadnej z tych dziedzin ludzkiej duchowości.

Podobną intuicję odnajdujemy w *Tryptyku rzymskim* Jana Pawła II:

Stoję przy wejściu do Sykstyny –
Może to wszystko łatwiej było wypowiedzieć językiem „Księgi Rodzaju”,
Ale Księga czeka na obraz. – I słusznie. Czekala na swego Michała Anioła¹.

Freski Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej stanowią emblematyczny przykład sztuki prezentującej poszukiwanie wpisanej w głębię ludzkiej świadomości relacji do nieskończoności. Wizja stworzona przez artystę odpowiada we właściwy sobie sposób na pytanie: skąd i dokąd? Michał Anioł ukazuje najpierw stworzenie człowieka, a potem finalną scenę Sądu Ostatecznego. W pytaniu „skąd i dokąd?” chodzi zarówno o prawdę, jak i zbawienie. Zadanie sztuki jest dość skromne – sama nie przynosi ona ani prawdy, ani zbawienia. To, co jej pozostaje, to stawianie pytań, w ślad za którymi podąża wizja.

Inny poeta w swej późnej twórczości próbował przezwyciężyć dekadencję poetyckiego języka swego wieku, spowodowaną odejściem od pytań o nieskończoność i Boga:

Dlaczego teologia? Bo pierwsze ma być pierwsze.

A tym jest pojęcie prawdy. I właśnie poezja
swoim zachowaniem przerażonego ptaka
tłukącego się o przezroczystą szybę, poświadcza,
że nie umiemy żyć w fantasmagorii.

Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość.
To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia².

Ale prawda, o której mówi Czesław Miłosz, jawi się tylko w obrazach i przecuciach. Poezja nie przynosi wystarczającej odpowiedzi, natomiast przekonuje, że nie możemy żyć w złudzeniu. Nie rości sobie prawa do zaistnienia objawienia, lecz otwiera umysł na jego możliwość.

Chociaż Miłosz pisze *Traktat teologiczny*, sam poeta nie staje się jeszcze teologiem, wyraża natomiast pełne niepokojące oczekiwanie na odwrócenie

¹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski medytacje*, Kraków 2003, s. 16.

² Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, [w:] tenże, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 63.

postawy uniku i negacji najbardziej podstawowych pytań. Sam jest zbyt skromny, aby twierdzić, że powoduje to już swym własnym dziełem. *Traktat teologiczny* cechują dyskretna ironia i sceptycyzm wobec głośnych tez o końcu historii, końcu chrześcijaństwa, końcu filozofii, końcu Europy czy końcu nawet samej poezji. Miłosz z głębi swego ludzkiego i poetyckiego doświadczenia, w którym nie brak zwątpień i bezdroży, zdaje się mówić, że nic się nie kończy. Wystarczy mieć tylko odwagę pytania o rzeczy pierwsze i ostateczne, a być może nam się odsłonią. W momencie dziejowym, w którym zdaje się dominować nieufność wobec rozumu i wiary, sztuka okazuje się ostatnim terenem poszukiwania nieskończoności, ale to bynajmniej nie wystarcza, aby Europa mogła odzyskać swą integralną, wolną od pęknięć, kulturową tożsamość.